

フロムと自由の問題 (下)

佐 藤 誠

ところで、能動的な行動様式は、通常、主体の意志を伴う。しかしながら、その意志は、必ずしも行動様式に直接反映するわけではない。人間は、しばしば無意識な行為を能動的な行為と見なしたり、あるいはまた、主体的な意志を持っているにもかかわらず、時には、その意志に反した行為をする場合があるからである。そこで、行動様式の動機を考察するためには、行動の結果ではなく、行動へ至る心的機構を検討することが要件となる。

人間の行動は、常に具体的な状況と密接に係わっているので、行動の妥当性は、そうした状況と切り離すことはできない。すなわち、具体的な状況に依存した恣意的な価値規範が、行動の妥当性をある程度まで保証することになる。しかし、人間性に関する価値規範は、常に、具体的な状況で形成されるとは限らない。確かに、人間は、自己を取り巻く諸要因に条件づけられているけれども、そこで能動的な行動形態をとるためには、何よりも主体的な価値判断が重視されることを忘れてはならない。こうした主体性を無視して、様々な行動様式を想定することは、人間の意志そのものを退けることになる。したがって、行動の妥当性をできる限り見極めるためにも、主体的な価値判断がどのようにしてなされるのかを考察する必要がある。

一三四

行動の妥当性を判断する指標は、通常、個人が属する社会の価値規範に由来している。しかし、社会の構成要素は、時代や地域により多種多様で

あり、特定の社会の価値観が必ずしも客観的な指標として是認されうるわけではない。そこで、行動の妥当性を確実に保証するためには、個人や社会に内在した価値観を越えた普遍的な基準が想定されねばならない。

主体的な人間性に根差す道徳的な価値基準が重視されるのは、このような事情に基づいている。その際、主体的な人間性は、決して個人的な特性に限定されるのではなく、人間性一般に通じるような包括的な概念を含むことが要件となる。道徳的な価値判断の基盤を成す良心は、まさにそのために、普遍的な性質を持ち得るのである。

良心は、その場合、行動の妥当性を保証する格好な規範を提供しているけれども、その機能は必ずしも一義的ではない。実際、フロムは、良心を「権威主義的」な側面と「人間主義的」な側面とに区分し、そのいずれもが、行動の動機を引き起こす重要な役割を果たすことを指摘している。

まず、権威主義的な良心 authoritarian conscience では、「外的権威の掟と制裁」⁶⁹⁾が、特定の行為を導く規範となり、独自の道徳原理を生み出すことになる。しかしながら、行動の動機は、主体的な価値判断ではなく、「権威者から発せられたという事実によってのみ決定される」⁷⁰⁾ために、主体の自由意志がそこに介入する余地はほとんどない。行動の妥当性はその時、外的な「権威の命令」⁷¹⁾に合致することにより保証されるのである。ところが、その命令から逸脱する場合は、行動形態を正当化する手掛かりをもはや失うことになる。

権威主義的な良心に基づく行動は、時には、正当な形態を示すこともありうる。しかし、たとえ行動の結果が自由意志を反映していても、その心理的な動機は、外的な権威からの強制に由来していて、決して主体の能動的な意志から生じるわけではない。権威主義的な良心は、こうして、人間の主体性を排斥することによって始めて存在意義を持ちうる道徳意識であり、行動形態の妥当な基準は、ただ外的な権威に順応していることに求められるのである。したがって、外的な権威を無条件に容認する限り、自己

の行動に対する疑惑が生じることはない。ところが、人間は、自己の服従している権威が不合理であることを知る時、通常、その権威によって規定づけられた行動様式について疑義を抱く傾向がある。特にその権威を否認する場合は、人間は、権威からの制裁を感じとり、共同体からの孤立感を持つようになる。人間は、ここにおいて、「疚しい心」⁷²⁾を抱き始め、自己の行動に対する罪意識は一層顕在化してくるのである。

実際、権威は、支配的な価値規範を強制的に押しつける特性を持ち、人間の行動は、その価値規範に従ってある程度まで正当化される。したがって、その価値規範を無条件に受け入れる限り、行動の妥当性は保証されることになる。権威は、こうして、暗黙の拘束を強いるけれども、共同体における孤立感を回避するためには、人間はその価値規範に服従することが必要である。権威主義的な良心が重視されるのは、人間の心理状態に虚構の存在基盤を与えて、安定した行動様式を生み出すために他ならない。

しかしながら、権威の価値規範を容認する意識は、いかに自己の行為が正当化されうるとしても、本来の自由意志を必然的に抑圧していることを否定することはできない。確かに、権威の価値規範がその自由意志に合致した行動形態を表す場合、外見上は、行動の正当性について確信を持つことがありうるかもしれない。ところが、そうした価値規範に依拠すればするほど、意志の能動性は減退し、人間は、権威に操作される受動的な存在になる可能性が強い。すなわち、人間の行動様式の中に、抑圧された明確な徴候を見出すことは困難かもしれないが、自由意志は、権威の価値規範によって規制されることになる。人間はその時、主体的な意志を剥奪された単なる受動的な道具となる恐れさえある。フロムは、不合理な権威について、それに「従属することは、人間の意志を弱め、同時に意志を麻痺させるものはなんであれ、依存を増大する」⁷³⁾と指摘しているけれども、権威が合理的な性質を備えている場合にも、同様な現象を認めることができよう。「人間の意志を弱め」て、しかも「依存を増大する」性向は、支

配と隷属を前提とする権威に固有な特性から導き出されるのである。

このような事態に対して、主体が権威そのものを疑問視し、しかもそれを否認する時、主体の内面には罪の意識が現れてくる。しかしその意識は、「力と独立と生産と誇りととの感情から発する」⁷⁴⁾ ことを見逃してはならない。したがって、「自己の無力を知り、自己を蔑み、自己の汚れと邪悪との感情を抱く」⁷⁵⁾ ような意識は、むしろ「善の徴」the signs of goodness⁷⁶⁾ を備えていることになる。実際、本来の良心は、権威の規範に依拠した受動的な意識形態を示しているのではなく、自己自身を絶えず検討する能動的な行動様式と密接に結びついている。権威主義的な良心は、その意味で、互いに相反した概念を組み合わせた矛盾を表しているに過ぎず、そこには、良心の正当な存在意義を見出だすことは不可能である。良心は、能動的な自己検討を伴った作用である以上、権威主義的な良心は、主体性を欠いた受動的な意識を指すことになる。

良心の働きは、何よりも、同一の自己の中に「裁く主体」と「裁かれる主体」という相反した存在を想定した動的な検討行為によって特徴づけられる。そうした行為は、確かに自己の内面でなされる行為であるけれども、決して寛大な自己評価に至るわけではない。自己自身を不断に検討する行為は、「裁く主体」そのものも検討の対象となるために、自己の判断に安住することはありえないだろう。まさにそのために、例えばカントは、良心を「人間の内的法廷の意識」⁷⁷⁾ とみなしたのである。良心の特性は、そうした「内的法廷」の中で自己自身を主体的に裁く作用に他ならない。

厳格な自己審判を伴う良心は、こうして、「外部からの制裁や褒賞から独立したもの」⁷⁸⁾ となり、同時にまた、「われわれ自身に対するわれわれ自身の反作用」⁷⁹⁾ を表すのである。

そのような良心を、フロムは「人間主義的な良心」humanistic conscience と名付け、行為の動機は、主体の能動的な意志によって条件づけられ

ることになる。人間は、こうして、人間主義的な良心に基づく限り「われわれのうちに潜勢にあるものを実現させる」⁸⁰⁾ ことができる。すなわち、人間主義的な良心は、生産的志向を備えていて、自主的な行為を生み出す規範を形成するのである。良心と生産性は、その結果、互いに比例関係を成し、「人間が生産的に生きれば生きるほど良心はますます強められ、また逆に、良心が強くなればなるほど生産性は高められる」⁸¹⁾ 働きを示す。他方、「生き方が非生産的であればあるほど、良心はそれだけ弱まる」⁸²⁾ こともまた認めねばならない。ところで、自己の行動様式を厳格に検討する作用が、人間主義的な良心に伏在していることは言うまでもない。フロムは、そのために、人間主義的な良心を「人間を自分自身に呼び返す呼び声であり、自分自身になるために何をなすべきかということを知らせるものであり、さらにそれは、彼の人生の諸目的と、これらの目的に到達するために必要な規範とを、絶えず知らせるもの」⁸³⁾ と考えることができたのである。

こうしてみると、行為が生産的志向を帯びる時、その動機を規定づけるのは、厳格な自己審判を伴う主体的な価値判断であることがわかる。実際、人間主義的な良心を特徴づけているのは、そうした価値判断に他ならない。

妥当な道徳的価値判断を備えた自由な行動様式とは、決して意志の無制限な行使を伴うのではなく、自己自身を厳密に検討しながら、能動的な判断を下すことを前提としている。人間主義的な良心は、その意味で、真の自由を生み出す契機を提供していると言える。したがって、フロムが提唱する生産的な行為とは、人間本来の価値を重視し、その価値を良心という道徳原理に基づいて実現することを表すのである。人間は、こうして、外的な諸状況に必ずしも全面的に依存する受動的な存在ではなく、自己自身の人間的価値を主体的に生み出す能動的な作用をも持つことがわかる。しかしながら、人間主義的な良心は、日常生活の中で、常に完全な形態で現れるとは限らない。現実の社会では、むしろ、能動的な要因を歪め、抑圧

するような諸状況が広く認められるのである。人間は、その時、本来の人間性を失うことなく、いかにして主体的な行動様式を見い出すことができるのであろうか。

そこで最後に、現代社会を分析しながら、フロムは、人間的価値の復権をどのように求めているのかを考察しなければならない。

3 産業社会の病理と自由の復権

現代社会は、技術革新や労働形態の効率化などにより、人間の行動様式を合理的に管理する傾向がある。特に、社会機構が商品経済によって支配されているために、商品に固有な特性は次第に失われ、ただ数量に還元し得る指標だけが、交換の基準となっている。確かに、多種多様な商品を画一的な指標で評価することは不可能である。しかしながら、現代の産業社会は、市場機構の合理化や効率化を重視し、それらの商品の質的な相違を必然的に捨象する結果となりつつある。そして、商品の対象は、事物だけに限定されず、人間の諸特性にまで及んでいるのが、現代社会を支配している価値観に他ならない。

実際、資本主義的経済機構の中で広く認められる主要な価値観は、「人間による人間の利用」⁸⁴⁾であり、利用される人間は、労働力という商品として捉えられている。ところで商品は、何よりも市場で売られることが前提条件であり、その有用性は、買い手の需要によってある程度まで条件づけられる。すなわち、商品に内在した性質は、それ自体、必ずしも有用であるとは限らない。さらに、買い手が不特定多数である時、商品の有用性は、広告産業が提唱する様々な価値指標に依存することになる。広告は、ここにおいて、大量消費を促進し、また逆に、大量消費は、広告の効力により維持されていく。フロムは、現代のこうした経済活動を「数量化」と「抽象化」によって特徴づけている。すなわち、産業社会に固有な状況は、

「このような数量化と抽象化の過程が経済的生産の領域を越えて、物、人、及び自分自身に対する人間の態度にまで広がってしまった」⁸⁵⁾ 点に見い出されるのである。様々な商品が、本来の属性とは異なる価値基準によって評価されるばかりではなく、人間相互の諸関係も、「数量化」や「抽象化」を通じて捉えられることになる。事物や他者に対する現代人の態度は、その結果、具体的な現実性を著しく欠くことになり、社会の仕組みを包括的に把握することはもはや不可能にならざるを得ない。

人間の個性は、労働市場に有用な数量的指標だけによって規定づけられる。そうした見方は、「数字で表現できるような本質を持つ抽象として」⁸⁶⁾ 人間を考えることを意味する。

数量化は、ここにおいて、抽象化を引き起こし、人間は、産業社会に役立つ単なる道具とみなされてしまう。したがって、数量に還元されるような人間性は、同じ数量で示される他者と容易に交換することができるので、本来の個性は必然的に捨象されることになる。人間の脱個性化は、こうして、産業社会の構成員を特徴づけ、フロムは、現代人の特徴を次のように表現している。すなわち、「われわれはもはや、宇宙の中心ではなく、創造の目的でもなく、扱いやすい、認識できる世界の主人でもない。われわれは塵芥であり、なにものとも、まったく具体的な関係づけを持たない、空間のどこかにいる価値のないものなのである」⁸⁷⁾ と。現代の産業社会は、人間に固有な価値そのものを剥奪してしまうわけである。フロムのそうした見解は、数量化や抽象化によって引き起こされる人間の疎外現象に由来していると言える。

実際、人間を機械的な道具と見なす限り、自己を取り巻く世界との有機的な関連性は喪失し、人間は、それ自体、単に「価値のないもの」として存在せざるをえない。特に、技術革新を伴う労働形態の変質は、人間の疎外現象を一層強く押し進めていくことになる。

現代の消費社会が提示する莫大な需要に応じるためには、何よりも、生

産力そのものを増大させることが必要である。労働の様々な工程を単純な要素に分解し、そこに機械力を導入することは、大量生産をできる限り維持するために他ならない。しかも産業組織全体が巨大化すると、生産の効率性を合理的に管理することが要件となる。その場合、労働の機械化は、「かつては身体のエネルギーによって遂行しなければならなかった仕事を、機械が人間の代わりにするのではなく、機械が人間の主人になってしまった」⁸⁸⁾ 事態を表している。すなわち、産業活動の効率性を高めるために取り入れられた機械力は、決して「人間のエネルギーの代用になるのではなく、人間が機械の代用になってしまった」⁸⁹⁾ 点に注目しなければならない。産業組織の巨大化は、こうして、人間を機械の代用品に変えてしまうわけである。

しかしながら、現代の産業社会は、労働者の行動様式ばかりではなく、経営者の意識形態にも疎外現象を引き起こしている。特に、巨大な産業組織が有効に作動するためには、その組織全体を合理的に管理しなければならない。フロムは、そうした事態について、「組織が巨大であり、分業が高度であるために、一人の人間では全体を見わたすことができず、産業間の様々な個人や集団の間には、何等有機的で自発的な協力がないために、管理する官僚が必要になる」⁹⁰⁾ と述べ、経営形態そのものの管理が、産業活動にとって重要な前提条件であることを指摘している。経営者は、そのために、具体的な経営感覚を失い、企業の利益は、常に変動する市場価値に左右されてしまう。現代の産業活動は、その結果、経営者の意識までも疎外する要因を生み出すことになる。

そうした疎外化は、同時にまた、生産品を享受する消費者の意識形態にも及んでいる。現代の産業社会は、何よりも商品経済によって特徴づけられるので、消費者は、画一的な価値基準に基づいて商品を取得し、自己の欲望を満たす傾向がある。しかし、消費者の欲望は、商品経済を支配している様々な価値規範によって、条件づけられている。すなわち、消費者は、

主体的に自己の欲望を形成するのではなく、それらの価値規範が逆に彼の欲望を作り出す傾向がある。その結果、「消費は、本質的に、人工的に刺激された幻想の満足であり、具体的な本当の自己から疎外された幻想の行為である」⁹¹⁾ とみなされてしまう。

実際、人間は、商品に具体的な有用性を求める時、商品は、現実生活の中で必要な機能を果たしている。しかし、商品に対して、社会的地位の指標や衝動的欲望の充足のような人間本来の欲求とは異なる役割を付与する場合、商品の取得は、現実生活とはほとんど無縁な行為となり、単なる「幻想の満足」をもたらすに過ぎない。消費者のそうした行為が、まさに「幻想の行為」であるからこそ、人間の具体的な欲求を想定することが著しく困難となる。したがって、「消費を求めるわれわれの渴望は、人間の真の欲求と全く結びつきを失ってしまった」⁹²⁾ ばかりではなく、具体的な現実感を剥奪された領域で、「消費自体が目的となってしまった」⁹³⁾ 事態が生まれるのである。ここから、消費者の疎外化が必然的に引き起こされることになる。

人間本来の欲求を喪失し、ただ漠然とした消費のための消費が、人間の主要な活動の特徴づけているのは、たとえそれが広告産業によって促進されているにせよ、主体性を欠く人間の社会的な状況に由来している。それでは、産業社会が引き起こすそのような疎外現象は、人間の心理形態にどのような影響を及ぼすのであろうか。

産業社会全体が効果的に機能するためには、合理的な社会機構を備えていることが重要な前提条件となる。そして、その機構に組み込まれる人間は、何よりも他者から容易に管理されやすい従順な性質を持つことが要請される。すなわち、主体性を欠く受動的な人間こそ、合理的な管理を重視する産業社会にとって適切な存在となりうるのである。

ところで、現代の社会機構は、確かに人間の創意に基づいて構成されているけれども、技術革新や高度な経済的効率性を取り入れるために、人間

本来の構想から逸脱していく傾向がある。社会機構が人間のために設定されるのではなく、人間が社会機構に隷属する状況が、現代の産業社会を特徴づけることになる。人間は、その結果、具体的な現実的感覚を次第に失い、既に指摘したように、⁹⁴⁾ 数量化や抽象化を伴う疎外現象を引き起こしやすい。しかしながら、人間は、独自の感性形態や思考様式を持つ限り、産業社会が引き起こす機械的な管理や合理的な支配がいかに行進したとしても、決して機械そのものになることはありえない。自己意識を保持する人間は、主体性を喪失することにより、むしろ「深い不安」⁹⁵⁾を抱くことになる。現代の産業社会の中では、人間は、「虚無の深淵に直面させられたために生ずる不安」⁹⁶⁾に陥り、その不安感は、「地獄の拷問よりも恐ろしい」⁹⁷⁾様相を示すわけである。人間のこうした疎外感は、産業機構に固有な病理現象を表している。しかも、人間の主体性が、社会の支配的な価値基準によって全面的に規定づけられる時、そうした価値基準に同調することを必然的に強要されよう。したがって、人間は、その価値基準に相反した志向を抱く場合には、自己の意志が抑圧され、しかも本来の自己と虚構の自己との相剋から生ずる自己矛盾を一層明確に感知することになる。こうして、「疎外された人間は、自分が自分自身であることにも、自分自身でないことにも、自ら活動していることにも、自動人形であることにも、人であることにも、物であることにも罪を感じる」⁹⁸⁾のである。

産業組織の機械化は、同時にまた、自己を破壊する衝動を顕在化させることも、注目しなければならない。実際、フロムは、フロイトの仮説を援用しながら、「生命の破壊そのものをめざす破壊本能」⁹⁹⁾は、「生命を求め、多かれ少なかれ、性のリビドーと一致する衝動」¹⁰⁰⁾とともに、人間性の基本的な形態を特徴づけている、と考えている。しかしながら、そうした破壊本能は、必ずしも「生命の必然的な不可変的な部分」¹⁰¹⁾だけに限定することはできない。確かに、破壊本能は、「生物体に内在的な、生物体的性質」¹⁰²⁾に起因しているけれども、社会の諸状況に応じて様々な形態

に変化しうることを認める必要がある。その場合、合理的に管理された技術的環境は、能動的な活動を抑圧することによって、感性そのものを麻痺させ、主体を破壊する衝動を引き起こしやすい。機械的な疎外現象によって人間の破壊本能が促進されるよりも、むしろ、人間性に内在した破壊本能が、疎外現象の進行により、一層強く助長されるのである。人間の行動を動機づける基本的な心的エネルギーは、「生命を求める衝動と破壊を求める衝動」¹⁰³⁾ から成り立っているけれども、それらは、「互いに独立した要因ではなくて、絡み合い、依存しあっている」¹⁰⁴⁾ 点を見逃してはならない。したがって、「生命を求める衝動」を抑圧しうるような管理主義的産業機構が設定される場合、人間の内面に潜んでいた「破壊を求める衝動」が必然的に出現するようになる。「生きられない生命の爆発」the outcome of unlived life¹⁰⁵⁾ を示す「破壊性」destructiveness¹⁰⁶⁾ は、こうして、「生命を求める衝動が妨害されればされるほど」¹⁰⁷⁾ 増大するわけである。

産業社会に固有な人間の病理現象は、もとよりこれに尽きるわけではない。しかし、能動的な心的エネルギーを合理的に支配し、抑圧する社会的状況が存在する限り、本来の人間性は根底から歪められ、「破壊を求める衝動」が生み出されるのである。特に、現代の産業社会について、「全面的に技術化された生命なき世界は、死と腐敗の世界の別な形に過ぎない」¹⁰⁸⁾ とフロムが警告しているように、機械化された産業組織は、そうした病理現象を強く促進することになろう。

そこで、人間が本来の能動的な行動様式を取り戻すためには、何よりも「生命を求める衝動」をできる限り発現しうる社会機構を創出していくことが要件となる。その場合、能動的な行動様式は、「能動的自発的に生きる能力を含めた、個人の諸能力の十分な実現」¹⁰⁹⁾ を伴わねばならない。フロムが、そこに「積極的自由」¹¹⁰⁾ positive freedom を見出だしているのは、主体的な意志に基づく自己実現を重視しているからである。そして、「積極的自由」は、「人間が中心であり、すべての経済的、政治的活動は、人

間の成長という目的に従属する」¹¹¹⁾ 社会状況の中で形成され、自己実現は、ここにおいて、社会的要因と密接に結び付くことがわかる。

しかしながら、現代の産業社会では、「人間が中心的な地位を失い、経済的目的のための道具となり、仲間や自然から疎隔され、それらとの具体的な関係づけを失い、人間はもはや意味のある生活を持たなくなってしまった」¹¹²⁾ と、フロムは指摘する。実際、数量化や抽象化による機械的な人間評価は、経済的効率を高めるためには有効な手段であるけれども、そうした人間評価は、同時にまた、社会組織や日常生活における人間相互の関係を歪めることを認めねばならない。したがって、産業機構全体の価値規範を根本的に変革しない限り、人間の疎外現象を取り除くことは非常に困難であり、まして「積極的自由」を十分に実現することはほとんど不可能であることがわかる。それでは、このような現状に対して、「積極的自由」を備えた行動様式をいかに確立し、本来の人間性を回復することができるのだろうか。

現代産業社会の中で、主体的な人間性を復権させるためにも、最後に、理想的な社会組織に関するフロムの提案を検討し、「積極的自由」がどのようにして形成されるのかを考察しなければならない。

さて、技術的な観点から眺めれば、労働形態の機械化は、確かに社会全体の効率的な発展にとって必要不可欠な課題となりつつある。有能な労働者は、そこでは、「規格化された組織に服従し、自分自身を適用させる」¹¹³⁾ ことが求められよう。「完全に自動化された労働」¹¹⁴⁾ は、機械的な反復行為として捉えられ、能動的な意志を伴うことはほとんどありえない。ところが、労働形態の機械化を社会的な観点から見直す時、必ずしも人間の疎外現象だけがそこから生ずるわけではない。実際、フロムは、メイヨの詳細な観察記録に基づいて、労働環境の変化が労働者の意識に及ぼす様々な効用を指摘している。それによれば、労働に対する社会的評価の改善や労働者相互の連帯関係は、たとえ機械的な労働に従事していても、労

働者はむしろ、積極的な動機をそこに見い出すことが検証される。フロムは、そうした経緯から、「単調で興味が持てないという労働の技術面は同じであり、休憩時間のようなある種の改善でさえも決定的ではなかったが、労働状況全体の社会面が変化し、労働者の態度に変化をもたらした」¹¹⁵⁾ことに注目している。すなわち、労働意欲の喪失やそれに伴う生産高の低下は、必ずしも技術化された労働形態そのものに由来しているのではなく、「社会面において労働者が労働状況全体から疎外されてしまっていることによって、引き起こされる」¹¹⁶⁾のである。したがって、労働者を「労働状況全体から」引き離す疎外現象を少しでも取り除くことができれば、「労働に対する労働者の心理的反応」¹¹⁷⁾は、積極的な性質を帯びてくるだろう。特に、ヨーロッパにおける「共同社会運動」¹¹⁸⁾ communitarian movement のあり方は、フロムの構想する理想的な社会機構に有効な手掛かりを提供しているように思われる。その運動は、労働する人間相互の連帯意識を生み出し、本来の能動的な人間性が実現しうる労働環境を作り上げる運動を意味する。したがって、そこには、労働する主体と労働環境との有機的な関係を作り出そうとする様々な試みが示されている。ここから、「共同社会運動」は、「人間の団結を増進させ、社会の成員が互いに愛情を持って関係づけあうようにさせるばかりではなく、それを助長する社会」¹¹⁹⁾をめざす「正気の世界」の理念と類似した内容を持っていることがわかる。そこで、「人間が中心であり、すべての経済的、政治的活動は、人間の成長という目的に従属する」¹²⁰⁾ような「正気の世界」が、具体的にどのようなして成立するかを、検討しなければならない。

機械化された労働形態に従事する人間が、自己の役割を明確に捉えるためには、労働形態の特性やそれを規定づける社会機構全体を知ることが前提条件となる。その場合、労働に関する「技術的な知識」¹²¹⁾ばかりではなく、「労働者がそのために労働している企業の経済的機構と、全体としての社会の経済的欲求や問題に対する企業の関係についての知識」¹²²⁾ま

でも考慮に入れなければならない。それらの知識は、具体的な行動様式に反映されることにより、「経営や決定への参与」¹²³⁾ という有効な意義をもたらすからである。フロムは、こうして、「労働からの疎外は、労働者が資本によって雇用されず、命令の対象ではなく、資本を雇用する責任を持った主体となって初めて克服されうる」¹²⁴⁾ と言明して、労働状況そのものの変革を強調している。能動的な行動様式が労働過程の中で保持され、労働力の効率性は、その結果、一層高められることになる。しかしながら、包括的な知識に基づく「経営や決定への参与」だけでは、人間の主体性を完全に回復しうるわけではない。たとえ労働条件が改善されて、能動的な行動様式が確保されたとしても、経済的利益のみを優先するような社会的価値観が根底から変わらない限り、本来の人間性を取り戻すことは非常に困難であろう。確かに、経済的利益の重視は、人間生活を確立するためには不可欠な事柄である。しかし、同時にまた、「産業は人口の購買欲をそるために力の及ぶすべての手段を使用し、正気な精神にとって非常に害になる受容的な志向を作り出し、強化する」¹²⁵⁾ ことも見逃してはならない。したがって、物質的な営利活動だけを重視する限り、人間の能動的な行動様式は必然的に失われる傾向がある。人間の主体性を生み出す労働条件は、ここにおいて、「経済的な生産高を増大させる目的をもつことでもなければ、働くことそのものにもっと満足することが目的でもない」¹²⁶⁾ 点に注目しなければならない。

フロムが構想する理想的な社会は、「経済的活動が社会生活の一部になり、従属的な部分になったときに初めて意味を持つ」¹²⁷⁾ 社会であり、そこでは、経済的活動によってもたらされる物質的利益だけが評価されるわけではない。¹²⁸⁾ こうして、主体的な人間性を回復させるためには、「人間の発達が唯一の目的であり、物質的な欲求が精神的な欲求に従属する社会」¹²⁹⁾ を構築することが要件となる。

以上から、能動的な行動様式が成り立つためには、日常生活の経済的基

盤が既に十分に保証されていなければならない。すなわち、「仕事や個人の関係の中で経済的な基礎を持つ最も基本的な威圧」¹³⁰⁾こそ、主体的な人間性にとって大きな障壁となるわけである。

しかしながら、「経済的な基礎を持つ最も基本的な威圧」を除去することは、本来の人間性の復権にとって必要条件ではあっても、理想的な人間社会の実現にとっては、決して十分条件とはなりえない。社会を構成しているのは人間である以上、何よりも人間相互の結合形態を考慮に入れる必要がある。その場合、資本主義社会の支配的な価値観を示す「人間による人間の利用」¹³¹⁾は、人間を単なる道具とみなし、そのために、人間性の独自の役割を無視することになる。そうした状況からは、「自動機械化」¹³²⁾や「疎外の過程」¹³³⁾を引き起こすだけであり、主体的な人間性は必然的に排斥されてしまう。フロムは、そこで、「人間主義的な共同体主義」humanistic communitarianism¹³⁴⁾の樹立を提言し、有機的な人間社会を構築しようとしている。「人間主義的な共同体主義」は、能動的な行動様式を容認するばかりではなく、人間相互の主体性に基づく親密な協力体制や緊密な連帯意識までも重視する理念を表す。実際、フロムは、「人間は自己の欲求、すなわち自己の存在条件そのものに根差した欲求に適した正気の社会を作り出すことによってのみ、自己の狂気の結果から自己を守ることができる」¹³⁵⁾と述べて、「正気の社会」に必要な課題を示している。

人間に固有な「存在条件そのものに根差した欲求」は、単なる個人的な特性に属しているのではなく、緊密な人間関係に基づく連帯意識を伴うことが要件となる。すなわち、「人間が人間に愛情を持って関係づけられ、血や土地の絆によってではなく、友愛と連帯の絆に根差している社会」¹³⁶⁾を設定することにより、人間は、主体的な自由意志に基づいて行動することができよう。「友愛と連帯の絆」bonds of brotherliness and solidarityは、こうして、「正気の社会」を成立させるために不可欠な要素となる。

しかしながら、現代産業社会の批判的分析からフロムが構想した「人間

主義的な共同体主義」の理念は、必ずしも現実的な有効性を備えているとは思われない。人間相互の社会的関係を改善することにより、果たして人間の疎外現象をどの程度まで緩和しうるのか、という点については、普遍的な観点から論じることとはほとんど不可能である。確かに、「友愛と連帯の絆」に基づく連帯意識だけでは、人間の「ロボット化」robotism¹³⁷⁾を促進する現代社会の労働状況に対して、人間の主体性を十分に保持することは困難であろう。「絶えず増大する分業、絶えず増大する労働の機械化、絶えず増大する社会集団の大きさという過程で、人間は、機械の主人ではなくて、機械の一部分になった」¹³⁸⁾とフロムが指摘する産業社会の病理は、むしろ、人間相互の緊密な結びつきを分断する傾向がある。したがって、「労働の機械化」という現状の中で、「人間主義的な共同体主義」の理念を掲げたとしても、現実社会の人間性の歪みを即座に改善しうるわけではない。産業社会機構に関する精緻な分析に比較すれば、フロムが提示する「正気の世界」の成立条件は、現実の状況から遊離した空想の産物に過ぎないように思われる。経済的基盤に十分に支えられた理想的な社会の中で、人間相互の連帯意識を唱えることは、その意味で、説得力を欠いていると言わねばならない。¹³⁹⁾

しかしフロムは、人間を取り巻く社会的諸状況を考察しながら、主体的な自由意志を備えた人間性がどのように変質するのかをできる限り正確に見極めようとしたことに注意する必要がある。理想的な「正気の世界」は、人間性のそうした変質過程を吟味検討した後で想定される概念であり、現実の世界とは全く無関係な理念ではない。したがって、たとえ「正気の世界」が実現する可能性が乏しくとも、主体的な人間性を発揮し得る社会的状況を構想する重要な手掛かりを提供していることがわかる。フロムの試みは、ここにおいて、現代社会ばかりではなく、将来の社会における人間のあり方を考察するために適切な展望を示していると言えよう。

フロムと自由の問題 (下)

注

- 69) Fromm: *Man for Himself*, ARK edition, Routledge, London, 1986, p. 144.
70) *Ibid.*, p. 145.
71) *Ibid.*, p. 146.
72) *Ibid.*
73) *Ibid.*, p. 155.
74) *Ibid.*, p. 150.
75) *Ibid.*
76) *Ibid.*
77) カント、『人倫の形而上学』、『世界の名著』32) 中央公論社、1972年、p. 599。
カントは良心の作用を、次のように比喩的に述べている。すなわち、「行為が決意されてしまうと、良心の中にまず原告が姿を現すが、同時に、彼と一緒に法律顧問も現れ出る。そしてこの場合、その係争は示談にされてはならないのであって、法の厳正に従って決定されねばならない」(同上、p. 602.) と。
78) Fromm: *Man for Himself*, *op. cit.*, p. 158.
79) *Ibid.*, p. 159.
80) *Ibid.*
81) *Ibid.*, p. 160.
82) *Ibid.*
83) *Ibid.*, p. 233.
84) Fromm: *The Sane Society*, New enlarged edition, Routledge, London, 1991, p. 93.
85) *Ibid.*, p. 113.
86) *Ibid.*, p. 116.
87) *Ibid.*, p. 119. このような見解は、例えば、「神なき人間の悲惨さ」を描き出したパスカルの見方に酷似している。その点については、拙稿：『*La conscience morale selon Pascal*』（『同朋大学論叢』第59号、昭和63年、pp. 41-84.）を参照されたい。
88) Fromm: *The Sane Society*, *op. cit.*, p. 180.
89) *Ibid.*
90) *Ibid.*, p. 126.
91) *Ibid.*, p. 134.
92) *Ibid.*
93) *Ibid.*
94) 現実的感覚を喪失した現代人の特徴を、フロムは次のように要約している。すなわち、「われわれが扱う次元は、数字であり、抽象であって、具体的な経験の

フロムと自由の問題 (下)

可能な領域をはるかに越えているのだ。操作ができ、観察ができて、人間的な次元にあてはまる関係づけの枠は、全く残されていない。われわれの目や耳は、人間として取り扱える程度では印象を受け入れられるが、われわれの世界についての概念は、人間的な次元を失ってしまった。つまり、それはもはや、人間的な次元にふさわしくなくなってしまった」(Ibid., p. 119.) と。

95) Ibid., p. 204.

96) Ibid.

97) Ibid.

98) Ibid., p. 205. フロムはまた、疎外された人間の心理機構を精神分裂病患者の症状に類似していると考えている。すなわち、「精神分裂病と疎外とは、補足的な関係にある。この二つの型の病気では、人間存在の一方の極が欠けている。両極が存在すれば、生産的人間だと言えるのであって、その生産性自体は、知覚の内向型と外向型の両極性から生ずる」(Ibid., p. 207.) と。

99) Fromm: *The Fear of Freedom*, ARK edition, Routledge, London, 1984, p. 157.

100) Ibid.

101) Ibid.

102) Ibid.

103) Ibid., p. 158.

104) Ibid., p. 200. フロムは、生命への本能を示すバイオフィリアと死への本能を表すネクロフィリアは、「二者択一の関係にある」と述べて、両者の機能を次のように指摘している。すなわち、「破壊性はバイオフィリアと平行するものではなくて、バイオフィリアと二者択一の関係にある。生命を愛するか死せる物を愛するかは、すべての人間の直面する根本的な二者択一である。ネクロフィリアは、バイオフィリアの発達が阻害されるにつれて、成長する。人間は、生物学的にバイオフィリアの能力を与えられているが、心理学的には、彼はそれに代わるべき解決として、ネクロフィリアへの可能性を持っているのである」(Fromm: *The Anatomy of Human Destructiveness*, Penguin Psychology, New York, 1973, p. 486.) と。

105) Fromm: *The Fear of Freedom*, op. cit., p. 158.

106) Ibid.

107) Ibid.

108) Fromm: *The Anatomy of Human Destructiveness*, op. cit., p. 467.

109) Fromm: *The Fear of Freedom*, op. cit., p. 233.

110) Ibid.

111) Fromm: *The Sane Society*, op. cit., p. 276.

- 112) *Ibid.*, p. 270.
113) *Ibid.*, p. 289.
114) *Ibid.*
115) *Ibid.*, pp. 303-304.
116) *Ibid.*, p. 304.
117) *Ibid.*
118) *Ibid.*, p. 306.
119) *Ibid.*, p. 276.
120) *Ibid.*
121) *Ibid.*, p. 322.
122) *Ibid.*
123) *Ibid.*, p. 323.
124) *Ibid.*
125) *Ibid.*, p. 331.
126) *Ibid.*, p. 326.
127) *Ibid.*
128) フロムは、そうした見解を既に初期の著作 (“*The Fear of Freedom*”) で述べている。すなわち、「人間が社会を支配し、経済機構を人間の幸福の目的に従属させる時のみ、人間は、現在彼を絶望—孤独と無力感—に駆り立てているものを克服することができる」(*Ibid.*, p. 238.) と。しかし、その具体的な善後策は、『正気の社会』 *The Sane Society* に示されている。
129) Fromm: *The Sane Society*, *op. cit.*, p. 334.
130) *Ibid.*, p. 338.
131) *Ibid.*, p. 93.
132) *Ibid.*, p. 359.
133) *Ibid.*
134) *Ibid.*, p. 361.
135) *Ibid.*, p. 362.
136) *Ibid.*
137) *Ibid.*, p. 361.
138) *Ibid.*, p. 355.
139) 経済的効率性だけに支配されないためには、人間の欲求そのものを正當に統御することが必要である。したがって、主体性の自律を確保するためには、社会全体の価値観に左右されないことが望ましいだろう。しかしながら、外的諸状況から全く逸脱して、心理の安定化を説くことは、単なる精神主義に陥る危険があ

フロムと自由の問題（下）

る。詳細な社会心理学的な分析にもかかわらず、フロムの理念がしばしば論理的整合性に欠けているのは、「精神主義」を帯びた発想を安易に導入するためであるように思われる。

佐藤 誠（本学助教授・フランス文学）